PROGRAMM

des

Königlichen Gymnasiums zu

für das Schuljahr 1887—88,

herausgegeben

von dem

DIREKTOR DER ANSTALT

DR RUDOLF WIRSEL.

Inhalt:



TRIER, 1888.

Fr. Lintz'sche Buchdruckerei.

Programm Nr. 482.



Die sensualistische

Erkenntnislehre der Sophisten

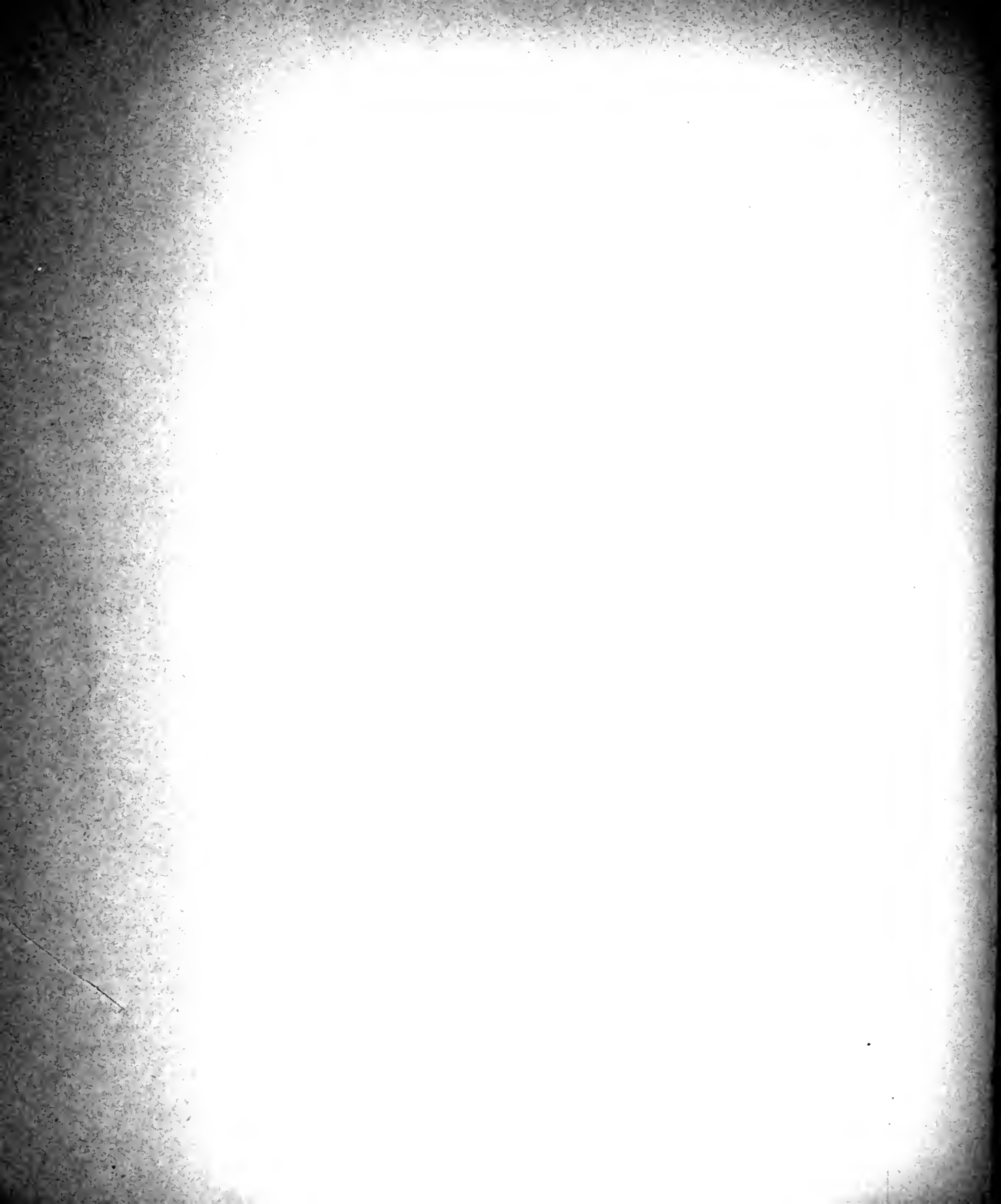
und

Platons Widerlegung derselben.

Nach dem Theätet dargestellt und beurteilt

von dem Gymnasiallehrer

Dr. CARL WÜRZ.



Die Entwicklung der Ideenlehre Platons, die ja neben der dialektischen Methode das philosophische System des grofsen Denkers wesentlich charakterisiert, stellt Aristoteles [1]) folgendermafsen dar. Nachdem er die Beziehungen Platons zu Protagoras angedeutet, sagt er weiter, dafs sich derselbe schon als Jüngling mit der Sprachphilosophie des Kratylos und Ansichten Heraklits vertraut gemacht habe, denen zufolge alles sinnlich Wahrnehmbare sich in einem stetigen Flusse befinde und es somit keine Erkenntnis von demselben gebe. „Diese Ansicht hielt Platon auch später fest; als aber Sokrates seine Forschungen auf das Sittliche und nicht mehr auf die ganze Natur richtete, in dem Sittlichen aber das Allgemeine suchte und zuerst das Nachdenken auf die Definitionen lenkte, da pflichtete Platon ihm bei und nahm an, dafs das Allgemeine sich aus etwas anderem als dem Wahrnehmbaren bilde, weil ein gemeinsamer Begriff des sinnlich Wahrnehmbaren bei dessen stetem Wechsel unmöglich sei. Er nannte dasselbe daher die Ideen der Dinge, und das sinnlich Wahrnehmbare stellte er neben diese Ideen und liefs alles nach ihnen benannt werden; denn das viele mit den Ideen Gleichnamige soll durch Teilnahme an diesen Ideen bestehen."

Dies die Genesis der platonischen Ideenlehre in der dem Aristoteles so eigentümlichen präzisen Fassung. Dafs also Platon, bevor er in den Büchern vom Staate sein System zur Vollendung brachte, mancherlei Entwicklungsphasen durchwandelte, wird schon durch dieses Zeugnis seines gröfsten Schülers und Gegners festgestellt. Die wichtigste dieser Entwicklungsperioden wird durch eine Gruppe von drei Dialogen bezeichnet, deren Abfassungszeiten, wie es scheint, schon aus inneren Gründen, denen es auch an äufseren Anhaltspunkten nicht fehlen dürfte, nahe an einander gerückt werden müssen. Es sind der Menon, der Kratylos und schliefslich insbesondere der Theätet, welche die Ideenlehre gegen andere Systeme polemisierend vorbereiten. Hatte Platon im Menon die Frage über die Lehrbarkeit der Tugend auf die Vorfrage zurückgeführt, ob sie ein Wissen sei, gleichzeitig aber auch hervorgehoben, dafs ein tugendhaftes Handeln auch aus richtiger Vorstellung hervorgehen könne, hatte er im Kratylos, diesem genialen ersten Versuche einer Sprachphilosophie, den Grundsatz der herakliteischen Schule, jedes Ding habe seinen eigenen Namen, und aus dem Namen der Dinge lasse sich ihre Natur erkennen, zurückgewiesen, so geht er im Theätet [2]) in stetem wissenschaftlichen Fortschritte geradezu zu der Frage über nach dem Begriffe des Wissens und seinem Verhältnisse zu der richtigen Vorstellung.

---

[1]) Metaph. I, 6.

[2]) Der Theätet wird meines Wissens nicht in den Kanon der Schullektüre aufgenommen. Mit Recht; denn abgesehen davon, dafs diese Schrift Platons für die Schule wohl zu umfangreich ist und sich gegen die Lektüre einzelner Partieen auch pädagogische Bedenken erheben liefsen, würde eine richtige Einsicht in die komplizierte Gliederung gerade dieses Dialoges bei Schülern kaum zu erreichen sein. Andererseits aber ist der Dialog so kunstvoll aufgebaut und in dem stetigen logischen Fortschreiten der Argumentation über die Cardinalfrage der Philosophie, (nicht mit Unrecht sagt Steinhart, Einleitung zum Theätet p. 19, dafs man ihn als den ersten Versuch einer psychologischen Fundamentalphilosophie oder einer Kritik des Denkvermögens ansehen könne, und (p. 6) dafs er für immer ein Grundstein aller wahren Philosophie bleiben werde,) so interessant, dafs er es wohl verdiente, wenigstens auszugsweise, von einem gröfseren Kreise von Gebildeten gekannt zu werden.

Wird bei dem Versuche der Lösung dieser Frage auch mehr nachgewiesen, was das Wissen nicht ist, als was es ist, so geht doch der Zweck und das Resultat des Dialoges keineswegs in der kritischen Negation gegen die Ansichten der Gegner auf. Platon trägt die zu bekämpfenden Anschauungen mit grofser Objektivität vor und führt dabei die Polemik so, dafs, wenn auch die Frage selbst offen und ihre völlige Lösung einem späteren Gespräche vorbehalten bleibt, dennoch der Boden derartig geebnet wird, dafs sich die Beantwortung der Frage fast von selbst ergiebt. Es zeigt sich dies namentlich auch schon im ersten Teile des Dialogs, in welchem Platon die sensualistischen Lehren der Sophisten behandelt. Gewifs war zu jener Zeit die sensualistische Theorie in Athen sehr verbreitet; war es doch kein unbedeutender Mann, der als ihr Vorkämpfer auftrat — der in ganz Griechenland hochgefeierte Lehrer der vornehmen Jugend, Protagoras aus Abdera. Liegt es doch auch in der Natur der Sache, dafs eine Lehre, der zufolge wir blofs das, was augenfällig in die Sinnenwelt tritt, als wahr und seiend anzunehmen, nur nach unseren eigenen subjektiven Eindrücken unser sittliches Leben zu bestimmen haben, populär werden mufste. Gewifs ein Anlafs für einen so idealen Denker, wie es Platon war, die Unwissenschaftlichkeit dieser Theorie nachzuweisen, was ihm um so willkommener erscheinen mufste, als er sich bei dieser Gelegenheit auch mit der Lehre Heraklits auseinandersetzen konnte. Denn auch dieser tiefsinnige Forscher hatte mit seinem Principe von dem ewigen Flusse der Dinge ein sensualistisches System aufgestellt[1]), von dem die protagoreische Lehre eine einfache Konsequenz war. Allerdings hatte er wenigstens das denkende Subjekt von dem allgemeinen Strudel der Bewegung ausgeschlossen und in dem beständigen Wechsel der Natur doch ein Gemeinsames, eine feste und ewige Wahrheit erblickt, an welcher der Einzelne Teil haben müsse[2]), solle überhaupt eine Erkenntnis möglich sein. Er nannte dieses Immanente, in der Bewegung Unveränderliche den λόγος. Indem er diesen λόγος von den Dingen auf den Menschen übergehen läfst und es ausdrücklich als eine Verkehrtheit[3]) bezeichnet, dafs jemand glaube, es gebe für ihn eine eigene φρόνησις, da doch das φρονεῖν ein Aufgehen in das allgemeine Princip sei, hatte er den Anfang zu einer Erkenntnistheorie gelegt[4]), die sich über den platten Sensualismus hätte erheben können. Allein seine späteren Anhänger liefsen gerade diesen bedeutsamen Punkt aufser acht und leiteten aus seinem Satze vom immerwährenden Werden und Vergehen eine Theorie ab, welche alle Wahrheit in die sinnliche Wahrnehmung und das Wissen in die subjektive Überzeugung von der Realität der Wahrheit setzte. Das ist eben der Sinn des berühmten Satzes, den Protagoras an die Spitze[5]) seines Ἀλήθεια betitelten Werkes von der Erkenntnis stellte, dafs „aller Dinge Mafsstab[6]) der (einzelne) Mensch ist, der seienden, dafs sie sind, der nicht seienden, dafs sie nicht sind[7]).“

Dieser Satz des gewifs bedeutendsten unter allen Sophisten bildet den Gegenstand einer eingehenden Kritik Platons in dem ersten Hauptteile seines Theätet. Bei unserer folgenden Darstellung und Beurteilung derselben lassen

---

1) cf. Steinhart, Einleitung zum Theätet p. 8.
2) cf. Tkač, Programm von Ung.-Hradisch 1878, p. 5.
3) fr. 48: *δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ (= κοινῷ)· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*
4) cf. Deuschle, Einl. zur Übers. des Theätet pag. 144.
5) cf. Theät. 161 c.
6) *μέτρον* ist hier natürlich soviel als *μετρέων* oder, was Platon später (160 c) dafür einsetzt, *κριτής*.
7) Theät. 152 a: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Zu welch' verhängnisvollen Konsequenzen diese Formel des rückhaltlosesten Subjektivismus führt, braucht ja kaum angedeutet zu werden. Es giebt dann eben keine immer und überall gültige Wahrheit und keine für alle verbindliche Norm — statt Wahrheit und Wissenschaft giebt es nur einzelne subjektive Ansichten, statt des absoluten Sittengesetzes den egoistischen Nutzen, statt Religion nur Kritik und Willkür. Es ist daher durchaus folgerichtig, wenn im Gorgias beispielsweise Polus die persische Despotie und Phaleas den Communismus verfechten, nicht minder wie wenn sich Kallikles (Rp. I 338 d, Gorg. 483 d) mit genialer Frechheit die Schlufsfolgerung zu ziehen nicht scheut, „dafs immer der Stärkste recht habe.“

wir die Frage, was der historische Protagoras gelehrt, ob Platon hier überall bestimmt formulierte Sätze des Sophisten oder teilweise nur Konsequenzen behandelt, die er selbst aus dem Systeme desselben gezogen, unberührt, wir beschäftigen uns mit der sophistischen Lehre, wie sie uns Platon vorführt.

Sokrates unterhält sich seiner Gewohnheit gemäfs in leichter Weise mit dem Mathematiker Theodoros aus Kyrene, der als ein intimer Freund des Protagoras bezeichnet wird. Bald wird auch der junge Theätet, ein Schüler des Theodoros, zu dem Gespräche hinzugezogen, und da eben Theodoros dessen Fähigkeiten und Eifer gepriesen hat, sieht sich Sokrates zu der Frage an den Jüngling veranlafst, was er denn bei seinem Lehrer lerne, und was das Lernen überhaupt sei. Theätet antwortet, „lernen" sei „weiser werden", und identifiziert dann die Weisheit (σοφία) mit dem Wissen oder der Erkenntnis (ἐπιστήμη). Theätet hat recht; da die Erkenntnis der Besitz der wesenhaften und realen Wahrheit selbst ist, ist sie demgemäfs auch Weisheit. Dann wirft Sokrates die Kardinalfrage der Dialektik nach dem Wesen der Erkenntnis auf, die dann den Vorwurf des ganzen Dialoges bildet: was das Wissen sei — ἐπιστήμη ὅ τί ποτε τυγχάνει ὄν. „Wer die Frage richtig beantwortet, soll König sein; wer sie aber verfehlt, soll, wie es beim Ballspiel der Knaben heifst, auf der Eselsbank sitzen." Theodoros lehnt mit Rücksicht auf sein Alter und seine geringe Vertrautheit mit derartigen „dialektischen" Untersuchungen die Beantwortung ab, und nach einigem Sträuben entschliefst sich Theätet, dem Sokrates Rede zu stehen. Zunächst giebt er keine Definition der Erkenntnis im sokratischen Sinne, nennt vielmehr eine Reihe von einzelnen Erscheinungsformen, z. B. Geometrie und Astronomie, versteht aber, als Sokrates, ähnlich wie im Protagoras und Menon, eine solche Division als unwissenschaftlich zurückgewiesen hat, die Belehrung sofort und erklärt unter Anwendung einer mathematischen Analogie [1]) (wie er nämlich versucht habe, alle einzelnen Quadratwurzeln unter die beiden allgemeinen Begriffe der rationalen und irrationalen zusammenzufassen) schon oft darüber nachgedacht zu haben, wie man die verschiedenen Erscheinungsformen des Wissens unter einen Begriff bringen könne. Die Thatsache, dafs er dies trotz angewandter Mühe bisher nicht zustande gebracht, bezeichnet Sokrates als den Zustand der geistigen Gravidität, und nachdem er kurz das Wesen seiner Mäeutik charakterisiert, verspricht er ihm zu einer Gedankengeburt zu verhelfen. Da bestimmt Theätet die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) als Erkenntnis, und Sokrates geht zu der Prüfung über, ob diese Gedankengeburt eine echte oder blofs eine Fehlgeburt sei, d. h. ob diese Meinung haltbar, und was an ihr haltbar sei.

Es ist nun ganz natürlich, dafs Sokrates diese Definition mit dem Satze des Protagoras identifiziert, demzufolge der Mensch der Dinge Mafs ist, so dafs einem jeden das sei, was er empfinde, und was er nicht empfinde, ihm auch nicht sei. Es wird dies zunächst an einem Beispiele aus der Natur erläutert. Wenn mich friert, braucht es den anderen nicht zu frieren; der Wind ist also an und für sich weder kalt noch warm, sondern für den Frierenden erscheint und ist er kalt, für den anderen nicht. Demgemäfs sind Erscheinung (φαντασία) und Wahrnehmung, nämlich diejenige Thätigkeit, welche dem Subjekte die Erscheinungswelt vermittelt, identisch; ist also die Wahrnehmung bereits ein Wissen, mufs es auch die Erscheinung sein, sie allein schon mufs uns das Sein der Dinge an sich enthüllen. Das Sein der Dinge enthält immer den Charakter der Wahrheit und Untrüglichkeit, wie auch der Begriff des Wissens — die Identität des Wissens und der Wahrnehmung im protagoreischen Sinne scheint also bewiesen zu sein. Sie wäre es auch, wenn nicht der Satz des Protagoras eine stillschweigende Voraussetzung hätte [2]), die nämlich, dafs überhaupt nichts an sich ist oder eine bestimmte Qualität hat, sondern dafs immer erst die Beziehung zu etwas anderem, die Verbindung mit ihm es ist, durch die es zu etwas wird. Daher ist schon die Inkonsequenz zu tadeln, dafs Protagoras in seiner Definition überhaupt das Wort Sein anwendet, wo es doch nach seiner Grundanschauung nur ein

[1]) cf. Bonitz, Platonische Studien p. 48, Schulze, Progr. von Naumburg 1873, p. 6.

[2]) cf. Bonitz p. 50.

(relatives) Werden giebt; das ist auch der Grund, weshalb Sokrates mit leichtem Spotte meint, Protagoras müsse wohl diesen Konflikt seinen Schülern in einer besonderen Geheimlehre ausgeglichen haben. Es giebt ihm das Veranlassung, nunmehr den Zusammenhang der protagoreischen Lehre mit der herakliteischen Theorie vom Werden nachzuweisen.

Die Theorie findet, so fährt er im Sinne des Protagoras disputierend fort, ihre Bestätigung durch die Erfahrung. In der sinnlichen, wie in der geistigen Welt, ist es die Bewegung, welche den Schein des Seins und das Werden bewirkt, also Leben schafft und erhält; Ruhe dagegen hemmt und vernichtet es. Wärme wird durch Bewegung erzeugt, die Kraft des Leibes durch Gymnastik, also Bewegung, aufrecht erhalten, auch die der Seele inhärierende Kraft erhält ihre Gesundheit durch Lernen und Übung, und das sind Bewegungen, durch Ruhe dagegen lernt sie nichts und vergifst sie, was sie gelernt hat. Es enthält dies ein Zugeständnis, das offenbar ernsthaft zu nehmen ist. Theätet giebt zu, dass die herakliteische Annahme vom Werden der Dinge die metaphysische Voraussetzung für die protagoreische Subjektivitätslehre ist, und Sokrates beleuchtet diese Theorie näher, indem er in einigen Beispielen Subjekt und Objekt im Verhältnisse der gegenseitigen Relation auffafst (wie er das später — p. 156 a bis 157 d und 158 e bis 160 d — weiter ausführt).

Nehmen wir mit dem Gesichtssinne etwas wahr, was wir weifs oder schwarz nennen, so dürfen wir es nicht als etwas für sich Besonderes, aufserhalb oder innerhalb der Augen Befindliches annehmen. Denn dann hätte es schon ein Sein und ein Beharren und würde nicht erst im Werden werden. Demgemäfs wird die Farbe als aus dem Zusammentreffen des Blickes mit der ihm entsprechenden Bewegung entstanden zu betrachten sein, und sie ist weder das Affizierende noch das Affizierte, sondern etwas in der Mitte Liegendes, das sich für jeden eigentümlich gestaltet. Daraus folgt, dafs nicht jeder die weifse Farbe als weifs anzusehen und für weifs zu erklären braucht, ja, dafs nicht einmal einem und demselben Subjekte das Objekt stets als identisch erscheinen mufs. Die Folgerung lag also sehr nahe, dafs kein Ding an und für sich etwas ist, und dafs es nicht mit Recht als etwas prädiziert werden kann; nichts hat eine bestimmte Qualität [1]), das perzipierende Subjekt sowohl wie das perzipierte Objekt w i r d erst zu dem, was es ist, durch seine Beziehung auf etwas anderes und für dieses andere [2]).

Sokrates fährt zunächst in seiner Darstellung der herakliteisch-protagoreischen Lehre fort, indem er bei der umfassenden Auseinandersetzung beiden Philosophen die gröfste Gerechtigkeit widerfahren läfst. Was die Lehre Gutes in sich birgt, verfehlt er nicht hervorzuheben, ihre Mängel deutet er einstweilen blofs an, die Kritik verspart er sich bis nachher, bis er die volle Bedeutung der sensualistischen Theorie dargelegt und ihre objektiv richtigen wie unrichtigen Konsequenzen gezogen hat.

So macht er gleich dem Protagoras eine bedeutende Konzession, indem er auf Grund seiner Theorie gewisse Phänomene erörtert, die ohne sie keine Erklärung finden würden. Vergleicht man nämlich sechs Würfel mit vieren, so bilden sie ein Plus um 2, vergleicht man sie mit zwölfen, ein Minus um 6. Die Zahl der Würfel ist also in letzterem Falle klein geworden, während sie mit 4 verglichen uns grofs erschien, und doch hat die Zahl 6 hierbei keine Verminderung erfahren. Es hat also den Anschein, als ob eine und dieselbe Sache grofs und klein werden, sich überhaupt verändern könne, ohne selbst eine Modifikation ihres Wesens erlitten zu haben [3]). Ferner: Sokrates ist jetzt gröfser als Theätet, Theätet aber wird mit der Zeit gröfser, weil er noch wächst, Sokrates aber nicht gröfser wird; so kommt es, dafs Sokrates zu gleicher Zeit „gröfser" ist und „kleiner" wird, ohne dafs er sich irgendwie verändert hat. Diese Erscheinungen stehen offenbar im Widerspruche mit drei Fundamentalsätzen [4]), welche unsere Vernunft anerkennt, denen zufolge

[1]) 152 d.
[2]) 154 b, cf. Bonitz p. 50.
[3]) cf. Peipers, die Erkenntnistheorie Platons, p. 339.
[4]) ὁμολογήματα 155 b.

1. nichts gröfser oder kleiner werden kann, weder dem Umfange noch der Zahl nach, so dafs es sich selbst gleich bleibt,
2. was keine Hinzufügung oder Wegnahme erfährt, nicht gröfser oder kleiner werden kann, sondern immer sich gleich bleiben mufs,
3. was etwas früher nicht war, es dieses auch später nicht sein kann, ohne geworden zu sein oder zu werden.

Diese Sätze, welche eben in jedem wahrnehmenden Subjekte und wahr genommenen Objekte eine feste, beziehungslose Qualität voraussetzen [1]), stehen im Widerspruche mit den an den 6 Würfeln und an dem „grofsen“ und „kleinen“ Sokrates erläuterten Thatsachen.

Theätet erkennt den Widerspruch mit dem gröfsten Staunen — wir dürfen eben, wie Peipers zutreffend bemerkt [2]), nicht vergessen, dafs wir es hier mit den ersten Schritten zu thun haben, welche die Logik zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung machte — was Sokrates zu dem berühmt gewordenen Ausspruche veranlafst, dafs das Staunen der Anfang der Philosophie sei [3]). Doch versichert er, Protagoras habe ein δι' ὅ, um ihnen aus dieser Aporie herauszuhelfen, und schickt sich jetzt an, den „tief verborgenen“ Sinn aus der „Geheimlehre“ des Sophisten zu entwickeln. Dafs er in derselben wenigstens einen gesunden Kern anerkennt und dafs er eine gewisse Achtung vor ihr hat, deutet er schon durch den Hieb auf die gewöhnlichen Materialisten, wahrscheinlich die Atomiker, an, mit deren Lehre der protagoreische Sensualismus allerdings Ähnlichkeit zu haben schien. Er bezeichnet die Urheber dieser Doctrin als höchst unwissenschaftliche [4]) Leute, sie, „die an nichts anderes glauben, als was sie mit den Händen greifen können, Thätigkeiten aber und Entstehen und die ganze Kategorie des Unsichtbaren in der Reihe des Seins nicht wollen gelten lassen [5]).“ Ihrer Ansicht gegenüber ist allerdings die des Heraklit und Protagoras die höhere, weil diese Thätigkeitsbegriffe, Unsichtbares, wie auch immer gefafst, zum Ausgangspunkte ihrer Philosophie machen [6]).

Alles ist der protagoreischen Lehre zufolge in einer ewigen Bewegung begriffen. Diese Bewegung, an der sowohl die wahrnehmenden Sinne als auch die wahrnehmbaren Objekte teil nehmen, ist eine doppelte: die eine besteht in einem Wirken, die andere in einem Leiden [7]). Wenn also zwei symmetrische Bewegungen, eine leidende und eine thätige, sich begegnen, z. B. die vom Auge ausgehende Sehkraft und die Röte eines die Farbe mit hervorbringenden Gegenstandes, so wird das Auge zum sehenden Auge (zum wahrnehmenden Sinne),

---

[1]) cf. Bonitz p. 51.

[2]) pag. 348. — Ähnlich ist es zu beurteilen, wenn Sokrates später (197 b) den Unterschied zwischen ἕξις und κτῆσις, (gegenwärtigem) „Haben“ und (ruhendem) „Besitzen“ (Gehören) auseinanderzusetzen für nötig erachtet. — Aristoteles' Organon war eben noch nicht erschienen.

[3]) p. 155 d. Ebenso leitet auch Aristoteles (Metaph. I c. 2) die Anfänge der Philosophie aus der Verwunderung ab, „die den Geist ergreift, wenn er zuerst mit allgemeinen, über den Sinnenschein sich erhebenden Wahrheiten bekannt wird.“ Treffend bemerkt hierzu Steinhart Anm. z. Theät. p. 208, dafs, wie das Verwundern der Anfang, so das stoische: *Nil admirari* das Ende der Philosophie sei.

[4]) μάλ' εὖ ἄμουσοι.

[5]). 155 e. — Man wird hierbei unwillkürlich daran erinnert, wie Göthe die Materialisten höhnend abfertigt: (Faust 2. Teil, Akt 1.)

> „Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
> Was ihr nicht fafst, das fehlt euch ganz und gar,
> Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr,
> Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
> Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.“

[6]) Deuschle p. 183.

[7]) cf. Weishaupt, Progr. Böhmisch-Leipa 1870, p. 4.

und das die Farbe mit Erzeugende wird zum roten Gegenstande — Wahrnehmung und Wahrgenommenes fallen also zusammen, Subjekt und Objekt sind wenigstens momentan Eins, verschmelzen mit einander. Es giebt also kein Sein, sondern ein ewiges Werden, kein Ding besitzt an sich eine bestimmte Qualität, sondern gewinnt eine solche erst durch die Bewegung und zwar im Augenblicke, wo zwei sympathisierende Bewegungen sich begegnen, und auch nur für die momentane Dauer dieser Begegnung. Weder das Thätige noch das Leidende besteht für sich, keins von beiden kann ohne das andere sein, und, was jetzt ein Thätiges ist, wird, sobald es einem anderen begegnet, sogleich zu einem Leidenden und erzeugt ein anderes Produkt. Die Berührung unserer Sinnesorgane mit einem Gegenstande ruft eine sinnliche Empfindung hervor, die Entscheidung über die Beschaffenheit der Dinge hängt also rein von dieser *perceptio sensuum* ab, und da Dinge wie Sinne infolge der ununterbrochenen Bewegung einem fortwährenden Wechsel unterstellt sind, kann man über die Natur der Dinge nichts allgemein Gültiges aussagen, der Gegenstand ist für den Menschen nur insofern da, als er dessen Qualitäten empfindet, und regelmäfsig nur das, als was er ihm jedesmal erscheint — also ist der Mensch das Mafs der Dinge. Der Begriff „sein“ mufs also aus der Sprache entfernt werden, wie auch jeder andere Begriff, der etwas als Feststehendes hinstellt[1]), da alles im Werden begriffen ist. Das gilt nicht nur für die einzelnen Teile, sondern auch für die Teilkomplexe[2]), wie Mensch, Stein. Die Begriffe des einzelnen Menschen und jedes anderen einzelnen Wesens sind eben nur als Sammlungen sinnlicher Empfindungen zu betrachten[3]). Dafs irgend eine Einheit des Wesens jene Empfindungen in Verbindung halte, ist zu verwerfen. Alles entsteht nur durch den Zusammenflufs der Wahrnehmung mit dem Wahrgenommenen.

Sokrates unterläfst es, auf den konkreten Fall zu rekurrieren, dessenthalben er die protagoreische Bewegungstheorie entwickelt hatte. In der That lag die Nutzanwendung für den aufmerksamen Zuhörer auch nahe genug. Ist nämlich, wie Protagoras behauptet, jedes Prädikat das Resultat der Wechselwirkung zweier Faktoren und hat es nur für diese Gültigkeit, so sind eben die 6 Würfel „viele“ in Relation zu den 4 und „wenige“ in Relation zu den 12. Das „Werden“ ist also hier nur ein Eintreten in eine andere Relation, nicht eine Verwandlung.

Der Satz: Nichts kann gröfser oder kleiner werden, so lange es sich selbst gleich ist — steht nicht mehr im Widerspruche[4]) mit dem früher gegebenen Beispiele, sobald man das Werden im strengen Sinne als eine Veränderung der Substanz auffafst und erwägt, dafs in diesem Sinne von den 6 Würfeln nicht behauptet werden kann, sie seien in dem einen Falle mehr, in dem anderen weniger g e w o r d e n. Auch der zweite Fundamentalsatz enthält keinen Widerspruch mehr mit dem konkreten Beispiele, der zu bestehen schien, so lange das scheinbare Werden und Sichverändern des Subjektes, das in Wirklichkeit nur ein Ändern seiner Beziehungen ist, für ein wirkliches Anderswerden, Wachsen und Abnehmen, gehalten wurde. Der dritte Fundamentalsatz endlich postuliert ein Werden, da aber Werden auch das Eintreten in eine andere Relation ist, so steht auch er nicht mehr im Widerspruche zu der Thatsache vom „grofsen“ und „kleinen“ Sokrates, und in diesem Sinne kann Sokrates sagen: εἰμὶ γὰρ δὴ ὕστερον, ὃ πρότερον οὐκ ἦ, οὐ γενόμενος.

Sokrates bezeichnet diese Theorie als eine köstliche[5]). Möglich, dafs, wie manche Herausgeber wollen, dies in feiner Ironie gesagt ist. Dann kann aber diese Ironie ihr Objekt nur in der Verallgemeinerung dieser Lehre und in den aus ihr sich ergebenden Konsequenzen haben, die Platon später darstellt. Die Erklärung, welche Sokrates hier in Protagoras' Sinne für die vorher rätselhaften Phänomene giebt, verwirft Platon durchaus

---

[1]) *ὅτι ἂν ἱστῇ.* 157 b.

[2]) *ἀθροίσματα.*

[3]) cf. Ritter, Gesch. d. Philosophie II p. 229.

[4]) cf. Peipers 365.

[5]) *ἡδέα* 157 c.

nicht. Und in der That kann man derselben ihre Berechtigung auf dem Gebiete der Psychologie nicht absprechen[1]. Auch vom Standpunkte der heutigen Wissenschaft aus ist die Wahrnehmung das Resultat einer Bewegung und Gegenbewegung, indem ein von aufsen auf das Sinnesorgan einwirkender Faktor mit der vom Subjekte ausgeübten, weil notwendig in ihm postulierten Reaktion in einem und demselben Momente zusammentrifft, so jedoch, dafs nur die Wirkungen jenes Faktors, nicht das Objekt selbst, wahrgenommen werden, dafs also der sinnliche Gegenstand nicht identisch ist mit dem wirklichen Gegenstande oder dem Gegenstande an sich[2]. Unsere Gesichts- und Gehörsempfindungen z. B. entsprechen nach der neueren Naturwissenschaft keineswegs dem wirklichen Sein; es giebt physikalisch keine Farben und Töne, sondern nur verschiedene Äther- und Luftschwingungen. Nur durch die spezifische Energie der Sinnesorgane geschieht es, dafs gewisse Einwirkungen von aufsen in die verschiedenen Sinnesempfindungen umgesetzt werden. Demnach ist allerdings die Wahrnehmung als Verknüpfung des Subjektes mit dem Objekte anzusehen[3]; es können daher dieselben Objekte von verschiedenen Sinnen ganz verschieden, ebenso auch ganz verschiedene Objekte von denselben Sinnen gleichartig empfunden werden. Die Alten haben wahrscheinlich die mitunter vorkommende Erscheinung der (partiellen) Farbenblindheit nicht gekannt, Protagoras würde sonst wohl nicht verfehlt haben, auch dieses Phänomen, und zwar mit gutem Erfolge, zur Erhärtung seiner Lehre zu verwerten.

Auch die zweite Behauptung, die von der Relativität alles Wahrgenommenen, welche mit der Lehre von der Veränderlichkeit auf das engste verbunden erscheint und die Platon am Schlusse der ausführlichen Darstellung nochmals besonders hervorhebt[4], ist unbestreitbar gültig für die Wahrnehmung oder Empfindung. Allerdings nur in dieser Beschränkung bezeichnet sie, wie Peipers[5] mit Recht sagt, einen grofsen Fortschritt des Denkens, eine der bedeutendsten Errungenschaften der philosophischen Erkenntnis. Platon selbst kann nicht umhin, ihr für das Gebiet der Empfindung recht zu geben. „Den augenblicklich von einem Menschen empfundenen Eindrücken[6], meint er, wird es schwerer sein abzustreiten, dafs sie wahr sind."

Dafs Protagoras jedoch seine Relativitätslehre auf jede Auffassungsweise der Seele ausdehnte, mufste sie sehr gegründeten Einwürfen aussetzen[7]. Was der Einzelne erkennt, kann auch nur Bedeutung für den Einzelnen, nie allgemeine, von der zufälligen Erkenntnis des Einzelnen unabhängige Gültigkeit haben.

Es ist das eine Konsequenz, die Platon im Folgenden (157d—160d) zieht, indem er mehreren Einwänden gegenüber den Sinn der Theorie genauer darstellt und so die Einwürfe, die sich ihr zunächst darbieten, natürlich nur teilweise oder nur scheinbar, beseitigt. Zunächst macht er einen Seitenhieb mit der Frage, ob denn auch das Schöne und Gute werde. Theätet, als ein philosophisch noch nicht durchgeschulter Denker, der auf abstrakte Begriffe noch nicht einzugehen vermag, giebt dies unbedenklich zu. Platon geht an dieser Stelle nicht genauer auf diese Leugnung eines *a priori* anzunehmenden Guten und Bösen ein; später, in der gröfseren „Episode" (172e—177c) unterwirft er diesen Angriff auf die Ethik einem scharfen Tadel. „Übergehen wir also nicht, was noch übrig bleibt" — mit diesen Worten läfst er jetzt Sokrates die Aufzählung einer Reihe von Thatsachen einleiten, die, wie man zuerst glauben sollte, ganz den Anschein haben, als ob sie die protagoreische Behauptung, dafs jede Wahrnehmung den Charakter des irrtumsfreien Wissens habe, Lügen straften. Die genannten Phänomene sind: Träume, Krankheiten, besonders Geisteskrankheiten (μανίαι), ferner Gehör-, Gesichts-

---

[1]) cf. Schulze p. 7, Peipers 306.

[2]) Hagemann, Logik und Noetik p. 137, Fischer, die Grundfragen der Erkenntnistheorie p. 441.

[3]) Schulze p. 7, Steinhart p. 46.

[4]) 157a: *οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι αἰεὶ γίγνεσθαι*; noch schärfer thut er es etwas später, 160b: *ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι.*

[5]) p. 314.

[6]) 179c: *τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος.*

[7]) cf. Peipers p. 314.

und andere Sinnestäuschungen. Theätet kann unmöglich glauben, dafs der Träumende König sei, weil er träume, König zu sein; und wenn jemand die fixe Idee hat, ein Gott zu sein, oder im Schlafe meint, er habe Flügel und fliege, so sind ihm das allerdings leere Einbildungen, und was man in solchen Zuständen sich vorstellt, hält er für offenbar falsch. Sokrates erledigt alle diese Einwände im Sinne des Protagoras, indem er auf die Wahrnehmungen des Wachenden und Träumenden überhaupt eingeht und den Theätet fragt, ob er imstande sei nachzuweisen, ob sie jetzt das ganze Gespräch in wachendem oder träumendem Zustande geführt hätten. Niemand kann dies genau nachweisen, und da die Zeit des Schlafens und Wachens so ziemlich gleich ist, so will auch unsere Seele in beiden Zuständen ihre Meinung für richtig halten[1]), und die Wahrheit einer Meinung nach der Länge oder Kürze der Zeit, in der sie dauert, zu bestimmen, wäre lächerlich. Wer nun aber, wie Protagoras, annimmt, die jedesmaligen Vorstellungen seien für den Vorstellenden die wahren, mufs auch annehmen, dafs verschiedene Dinge verschiedene Wirkungen haben, und dafs die Verschiedenheit nicht relativ, sondern überhaupt vollkommen ist. Es wird dies noch an dem Beispiele vom „gesunden Sokrates“ und „kranken Sokrates“ erläutert; jede Sache, die auf einen dieser beiden Sokrates eine Wirkung ausübt, wird auch eine verschiedene Wirkung ausüben. Also schmeckt dem „gesunden Sokrates“ der Wein süfs, d. h. die Wahrnehmung macht die Zunge zu einer schmeckenden, und die Süfsigkeit macht den Wein zum süfsen; dagegen erzeugt dem „kranken Sokrates“ die Zunge eine herbe Wahrnehmung, und der Wein erzeugt Herbigkeit. Es ist das natürlich; denn[2]) „anders ist die Wahrnehmung eines anderen und macht den Wahrnehmenden zu einem anders Beschaffenen und anderen.“ Denn die ganze Wahrnehmung richtet sich nach der Beschaffenheit des Wahrnehmenden, jeder hat seine eigene Wahrnehmung, alle wirkenden Ursachen (πάσχον καὶ ποιοῦν) werden nicht andere, sondern haben andere Eigenschaften, das Erzeugte aber wird gemäfs den verschiedenen Eigenschaften der wirkenden Ursachen auch verschieden. Das Wahrnehmbare mufs auch erst für jemand die Wahrnehmung geben; das Objekt, auf welches sich doch die Wahrnehmung beziehen mufs, mufs für ein Subjekt qualitativ bestimmt werden — süfs kann nichts sein, wenn es für niemand süfs ist. Die Gegenstände der Auffassung und die auffassenden Individuen hängen also von einander ab[3]), und wenn jemand sagt, dafs etwas ist oder wird, so ist oder wird es dieses nur für etwas, durch etwas oder in Bezug auf etwas[4]). Das Bestehen eines Gegenstandes darf also nie als ein absolutes vorgestellt und bezeichnet werden, sondern immer nur als ein solches, welches durch ein anderes Bestehen bedingt ist — das „für irgend etwas“ darf niemals in einer Vorstellung fehlen[5]). Ist also eine wirkende Ursache (ποιοῦν) für mich da und für den anderen nicht, so habe ich eine Wahrnehmung, der andere aber nicht, und so ist meine Wahrnehmung wahr; denn sie gehört meinem Wesen an und ist ein Teil meiner Wesenheit. Ich bin also nach Protagoras Richter über das, was für mich ist, dafs es ist, und über das, was für mich nicht ist, dafs es nicht ist[6]). Da ich aber in meiner Vorstellung von dem Seienden respektive Werdenden nicht irre, so weifs ich das, was ich wahrnehme.

Halten wir einen Augenblick in der Auseinandersetzung der weiteren Darstellung Platons ein. Die Widerlegung, welche Sokrates in Protagoras' Sinne den Einwänden von den Sinnestäuschungen zu teil werden läfst, läfst sich mit Bonitz[7]) kurz dahin resümieren, dafs schon in dem Einwande ein festes Sein von Qualitäten angenommen und die absolute Relativität aller durch die Wahrnehmung sich darbietenden Qualitäten verkannt wird. Wie also vorher anläfslich der Aporie, die sich bei dem Beispiele von den Würfeln ergab, die Relativitätslehre mit

---

[1]) 158 d.

[2]) 159 e.

[3]) 160 b: *ἡ ἀνάγκη ἡμῶν τὴν οὐσίαν συνδεῖ* und *λείπεται ἀλλήλοις συνδεδέσθαι.*

[4]) l. l. *τινὶ ἢ τινὸς ἢ πρός τι.*

[5]) cf. Peipers 315.

[6]) 160 c.

[7]) p. 51.

Aufhebung der Identität des Objekts aufgestellt war, so wird hier die Identität des denkenden Subjekts aufgehoben. Platon läfst den Sokrates diese protagoreische Ansicht zwar an einem Beispiele entwickeln, welches der äufseren Sinneswahrnehmung im wachen Zustande entnommen ist; die Entwicklung soll aber unzweifelhaft gültig sein auch für Zustände innerer subjektiver Wahrnehmung, wie Traumzustände, ferner für die vorher erwähnten Zustände der Geisteskrankheiten. Bei jeder αἴσθησις [1]) — und unter diesen Begriff fallen ihm auch Traumgesichte, Phantasmen, Hallucinationen u. dergl. — würde der Sophist dieselbe Antwort gegeben haben, mochte sie auch im konkreten Falle noch so absonderlich vorkommen: Die Erscheinung, in welchem Zustande sie auch wahrgenommen wird, ist immer wahr für denjenigen, der sie hat, für andere hat sie keine Existenz, also auch keine Wahrheit. Diese Argumentation ist zutreffend [2]) für solche Fälle, von denen hier speziell die Rede war, wie für das Beispiel vom Wein, der eine verschiedene Beurteilung erfährt, und so für alle Urteile, die nichts als den Ausdruck der Empfindung enthalten, welche ein Individuum durch Einwirkung eines wahrgenommenen Objektes an sich erlebt hat, d. h. für Wahrnehmungsurteile. Peipers hat recht [3]), wenn er die Bedeutung dieser Lehre in der Geschichte der Erkenntnistheorie als eine sehr grofse bezeichnet. Gewifs war es ein gewaltiger Schritt vorwärts auf dem Wege der Forschung, den Protagoras that, indem er als allgemeinen Satz aussprach: Was wir wahrnehmen und empfinden, ist Produkt unseres eigenen Wesens, nicht ein unabhängig von uns Bestehendes. Leider hat er in seiner Kritik des menschlichen Auffassungsvermögens weit über das Ziel hinaus geschossen, indem er die Wahrnehmung ohne weiteres für das Wissen nahm [4]), also die Gewissheit, welche die mit der Wahrnehmung verbundenen Empfindungen als wirkliche Affektionen der Seele für das Subjekt haben, mit dem Wissen, der Erkenntnis selbst, verwechselte. Dies ist es, was Platon im ferneren darzustellen unternimmt.

Bis hierher hat er sich darauf beschränkt, des Protagoras Theorie zu entwickeln, sie an der Lösung einiger Probleme zu erproben und ihre Bedeutung dadurch in ein helleres Licht zu stellen. Die Meinung von der Trüglichkeit der Phantasmen, des Traumes, des Fiebers u. s. w. ist zwar nicht erschüttert [5]), doch fehlt es vorläufig noch an der Begründung dieses Urteiles. Allerdings enthält schon diese Entwicklung indirekt Argumente gegen die Theorie — die Gleichberechtigung der Urteile von Gesunden wie von Kranken, von Wachenden wie von Träumenden — bedrohliche Instanzen, die Platon später trefflich ausnützt. Einstweilen wollte er aber nicht widerlegen, sondern nur die Lehre selbst entwickeln. Das ist geschehen. Die Geburt ist vollbracht. „Es läuft also auf eins hinaus [6]), dafs nach Heraklit alles wie ein Strom sich bewege, dafs nach Protagoras, dem weisesten aller Denker, der Mensch das Mafs aller Dinge sei, und dafs nach Theätet die Wahrnehmung zur Erkenntnis werde."

Mit der Frage: „Weifst Du, was mich an Deinem Freunde Protagoras Wunder nimmt?" leitet jetzt Sokrates eine Reihe von Einwänden gegen die protagoreische Theorie ein, die sich aus der Entwicklung der Grenzen ergeben, gegen welche dieselbe anstöfst. Zu verwundern ist es zunächst, dafs Protagoras dem Menschen eine bevorzugte Stellung einräumt. Wahrnehmungen haben doch auch die Tiere, und auch den Göttern wird eine solche zugeschrieben. Warum soll gerade der Mensch, der doch eine Mittelstellung zwischen Göttern und Tieren einnimmt, allein auf ein richtiges Urteil Anspruch erheben können? „Ist für jeden das wahr, was er vermöge seiner Wahrnehmung dafür hält, und kann weder einer den Zustand des anderen besser beurteilen,

---

[1]) cf. Peipers p. 373.
[2]) cf. Peipers p. 378.
[3]) pag. 333.
[4]) cf. Schulze p. 7.
[5]) cf. Peipers p. 375.
[6]) 160 d, e.

noch auch ist einer geeigneter zu entscheiden, ob des anderen Vorstellung richtig ist oder nicht, hat vielmehr jeder seine eigenen und noch dazu insgesamt richtigen und wahren Vorstellungen [1]," so ist in der That nicht einzusehen, welchen Vorzug der Mensch etwa vor der unausgewachsenen Froschbrut haben, weshalb er aber andererseits den Göttern gegenüber nachstehen soll. Hat Protagoras hierdurch schon einen doppelten Fehler begangen, indem er erstens seinem Satze nicht die gehörige Ausdehnung gab, zweitens keinen plausibelen inneren Grund für die Wahl gerade dieses Subjektes zum Mafsstab anzugeben weifs, so ist drittens ebenfalls verwunderlich, dafs er praktisch seiner eigenen Theorie entgegentritt. Denn soll nicht etwa blofs ein einzelner, besonders begabter Mensch, ein Mann etwa wie Protagoras selbst, sondern überhaupt jeder Beliebige kompetent sein, so läfst sich der Anspruch des Weisen, vor allem auch der des Protagoras, Lehrer für andere zu sein, nicht begründen. Diese Einwendungen sind, ebenso wie die nächst folgenden, meist nur äufserer oder, wie Sokrates selbst sie nennt, eristischer Natur. Er führt gegen sie den Sophisten selbst sich rechtfertigend ein und giebt schon dadurch zu verstehen, dafs sie zur völligen Widerlegung der protagoreischen Erkenntnistheorie noch nicht genügen, sondern dafs dazu eine mehr wissenschaftliche, nicht blofs für den grofsen Haufen berechnete Kritik gehöre, eine Kritik, die sich nicht blofs auf Wahrscheinlichkeitsgründe basiere. Denn einen anderen Charakter kann Protagoras dem Hereinziehen von Göttern und Tieren in die Diskussion nicht beimessen, da er erstens einen solchen Unterschied zwischen dem Tierischen und Menschlichen nicht annimmt und zweitens die Existenz der Götter als zum mindesten zweifelhaft hinstellt [2]).

Ein fernerer Einwand gegen die Theorie des Sophisten ist der, dafs man, wenn Wahrnehmung Wissen wäre, auch jede fremde Sprache, deren Laute man höre oder deren Buchstaben man sehe, verstehen und ihren Inhalt wissen müsse. Dem erwidert Theätet, dafs man eben das vom Lesen und Hören unbekannter Sprachen verstehe, was man mit den Sinnen wahrnehme, die Eigentümlichkeit der Laute in phonetischer und graphischer Beziehung; den Sinn und Inhalt der Töne und Buchstaben dagegen verstehe man nicht, weil man ihn auch nicht wahrnehme. Sokrates läfst sich diese Erwiderung gefallen; er widerlegt sie wenigstens nicht, ja er lobt sogar den Scharfsinn Theätets. Aber auch nur dessen Scharfsinn, was die Worte, *ἵνα καὶ αὐξάνῃ* [3]) hinlänglich andeuten. An und für sich billigt er die Entgegnung nicht; denn der Inhalt der Buchstaben und Töne kann überhaupt durch blofses Sehen und Hören nicht verstanden werden, auch in der Muttersprache nicht. Der Einwurf führt also schon auf den Unterschied hin, welcher zwischen der Wahrnehmung einer Erscheinung und dem Wissen von dem, was sie bedeutet, angenommen werden mufs.

Ein dritter Einwand tritt in indirekter Form sehr nachdrücklich auf [4]). Wären Wissen und Wahrnehmung identisch, so würde sich ein Unmögliches ergeben: jemand müfste sich ein Wissen erworben haben und im Gedächtnisse festhalten können und trotzdem unwissend in dieser Sache sein können. Diese unmögliche Konsequenz ergiebt sich daraus, dafs die Thesis das Wissen ausschliefslich in die sinnliche Wahrnehmung setzt. Werden nämlich die Wahrnehmungsorgane in ihrer Wirksamkeit gehemmt, wird z. B. das Auge geschlossen, so hört der These zufolge mit der Wahrnehmung auch das Wissen auf. Nun giebt es aber doch auch eine Erinnerung an das Gesehene, Gehörte etc.; und diese mufs man nach Protagoras doch auch als Wissen gelten lassen. Wer also die Augen schliefst und sich des Gesehenen erinnert, der weifs dieses; da aber die aktuelle momentane Wahrnehmung, die allein Wissen sein soll, aufgehört hat, weifs er dasselbe wiederum auch nicht. Dieser apagogische Beweis scheint durchschlagend; es ist zum mindesten nachgewiesen, dafs das Erkennen auf einen zu engen Kreis begrenzt ist. Auch Theätet ist der Überzeugung, dafs der Satz, Wahrnehmung sei Wissen, *ad absurdum* geführt sei.

---

[1]) 161 d.

[2]) 162 d, e.

[3]) 163 c.

[4]) cf. Peipers 465.

Noch ein paar andere Punkte berührt Platon flüchtig, die ebenfalls darzulegen bestimmt sind, dafs man der Theorie zufolge zu gleicher Zeit wissen und nicht wissen müsse. Es liefse sich nämlich folgern, dafs, wenn der Wahrnehmende nur mit dem einen Auge sieht, das andere aber geschlossen hält, er zu gleicher Zeit wisse und nicht wisse. Man würde ferner folgern können, dafs auch die Merkmale der Begriffe Wissen und Wahrnehmung identisch seien, dafs es also, wie es ein scharfes und ein schwaches Sehen giebt, so auch ein scharfes und ein schwaches, also auch ein süfses und ein bitteres Wissen gebe, da ja zu den Wahrnehmungen auch die des Geschmackes gehören. So scheint denn wirklich die Definition durch die Darlegung ihrer lächerlichen Konsequenzen und der Widersprüche, die sie enthält, abgethan zu sein. Aber wiewohl alle diese Einwürfe auf einen richtigen Unterschied zwischen Wissen und sinnlicher Erregung hindeuten[1]), legt ihnen Platon doch nur geringen Wert bei, weil er wohl einsieht, dafs der angedeutete Unterschied erst von anderer Seite festgestellt werden mufs, ehe der Sophist ihn zu leugnen sich bedenken wird. Er warnt deshalb davor, sich durch die Eleganz der Form blenden zu lassen; aus gewissen Wörtern, wie „Erinnerung“ und „Vergessen“ Schlüsse zu ziehen, sei eher sophistische als philosophische Beweisführung zu nennen. Erst seien die Vorgänge oder die Dinge, die wir mit jenen Worten bezeichnen, näher zu untersuchen. Sokrates läfst sich diese Belehrung von Protagoras selbst geben, den er, wie wir sahen, zur Verteidigung gegen die erhobenen Angriffe redend eingeführt hatte.

Die früheren Einwände hatten das Resultat gehabt, dafs nur die Wahl blieb, entweder unter der αἴσθησις weit mehr zu begreifen als die blofse Aufnahme sinnlicher Eindrücke, oder aber zu der extremen Konsequenz des herakliteischen Systemes fortzuschreiten, die Einheit der geistigen Persönlichkeit des Menschen zu leugnen und den erkennenden Menschen als eine Mehrheit von neben und nacheinander bestehenden Individuen aufzufassen. Um seine Theorie zu retten, schreckt denn wirklich Protagoras vor dieser Konsequenz nicht zurück[2]).

Die Aufbewahrung eines Eindruckes im Gedächtnisse, sagt er, ist von der Wahrnehmung selbst verschieden; es ist demnach wohl möglich, dafs man eine und dieselbe Sache wisse und auch nicht wisse, da das Subjekt selbst bei der Erinnerung ein ganz anderes ist als bei der Wahrnehmung. Es wird nämlich bei jeder neuen Wahrnehmung immer in einen neuen Zustand versetzt und erscheint demnach nicht mehr als **eine** Person, sondern als ebenso viele Personen, als es Wahrnehmungen erfahren hat, durch die es in einen anderen Zustand gebracht ist. Sokrates hat sich also gegen die Regeln der Disputierkunst vergangen, indem er die vorher schon längst dargestellte Lehre von der fortwährenden Veränderung des Subjekts und des Objekts nicht genau in ihren Konsequenzen verfolgt hat[3]). Er hat Unterschiedenheiten nicht beachtet und so den Satz noch keineswegs widerlegt, dafs jedem seine besonderen Wahrnehmungen werden und diese für jeden unabweisliche Wirklichkeit und Wahrheit haben. Damit soll aber noch keineswegs behauptet werden — Protagoras wendet sich in umgekehrter Reihenfolge jetzt erst gegen den Einwand, den Platon an erster Stelle erhoben hatte — dafs bei dem gleichen Anspruche aller Wahrnehmungen auf Wahrheit sie nicht dennoch einen ungleichen Wert haben. Der Unterschied des Weisen von dem Unweisen bleibt bestehen, nur ist dieser Unterschied nicht in dem **richtigen** Empfinden oder Denken zu suchen. Er besteht einfach darin, dafs dem einen Übeles erscheine oder sei, dem anderen dagegen Gutes. Eine jede Bildung der Seele besteht also nur darin, dafs ihre übelen oder unangenehmen Empfindungen in gute oder angenehme verwandelt werden. Der Weise oder der Lehrer ist daher mit dem Arzte zu vergleichen; jener heilt durch Arzneimittel, dieser durch Reden die kranken und unangenehmen Empfindungen. Ist der Zustand der Seele gesund, dann sind auch die Meinungen gut, ist der Zustand schlecht, dann sind auch die Meinungen schlecht. Nicht von richtigeren, sondern nur von besseren Vorstellungen kann die Rede sein. Dies im öffentlichen wie privaten Leben zur Geltung zu bringen, ist die Aufgabe der weisen

---

[1]) cf. Ritter II p. 283.
[2]) cf. Peipers 466.
[3]) cf. Bonitz p. 54.

und guten Redner, wie der Weisheitslehrer, daher verdienen sie auch reichen Lohn. „Und so sind die einen weiser als die anderen, ohne dafs jedoch jemand eine falsche Meinung habe, und du selbst mufst es dir gefallen lassen, ein Mafs zu sein [1].“ Protagoras schliefst seine Verteidigungsrede mit der erneuerten Forderung einer wissenschaftlichen Untersuchung. „Behandele zunächst meinen Satz, dafs alles in Bewegung und für jeden auch wirklich sei, was er sich vorstellt, für den Einzelnen wie für den Staat, dann erst wirst du gründlicher untersuchen können, ob Erkenntnis und Wahrnehmung identisch sind.“

Mit feiner Berechnung [2]) hatte Platon den Sophisten am Schlusse seiner Verteidigung noch einmal seinen erkenntnistheoretischen Hauptlehrsatz hervorheben lassen: *κινεῖσθαί τε τὰ πάντα, τό τε δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει*. Der Zusatz *ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει*, der hier zum ersten Male auftritt, enthält ein neues Argument, die Berufung auf die Praxis des politischen Lebens. Bekanntlich galt im Organismus der demokratischen Staaten der Beschlufs der Volksversammlung, das, was ihr gut dünkte, als Recht. Aber die Volksversammlung setzt sich doch aus einzelnen Köpfen zusammen; soll nun, nach Protagoras, keinem individuellen Urteile die unbedingte Gültigkeit fehlen [3]), so mufs auch das Gutdünken des einzelnen Bürgers unbedingte Gültigkeit haben, nur dafs es, steht es im Widerspruche mit dem der Gesamtheit, keine rechtlichen Folgen hat. Einen Unterschied wollte ja der Sophist nicht hinsichtlich der Richtigkeit, sondern nur der Heilsamkeit der *φρόνησις* statuiert wissen. Dieser Argumentation tritt nun Platon zunächst entgegen, indem er im Gespräche mit Theodoros, der sich endlich, um den Schein der leichtfertigen Behandlung dieses ernsten Themas zu vermeiden, aktiv an der Unterhaltung teil zu nehmen entschliefst, das Wesen jener unbedingten Gültigkeit und Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*) aller Meinungen beleuchtet.

Es ist im gewöhnlichen Leben der Menschen eine unbestreitbare Thatsache, dafs man einen Unterschied zwischen der Weisheit und ihrem Gegenteile macht. In Krankheiten hält man sich an die Meinung des Arztes und vertraut ihm die Heilung an, in Feldzügen, auf dem stürmischen Meere betrachtet man die Führer als mafsgebend, und doch unterscheiden sie sich von den anderen nur durch ihr Wissen. Wir halten eine Meinung für die gültige, eine andere für die ungültige, nur deshalb, weil die eine von einem Sachverständigen geäufsert wird, die andere aber nicht. Dazu kommt die Thatsache, dafs man Lehrer sucht und Leiter für andere, und dafs andererseits auch Leute auftreten, die sich für tüchtig halten, Lehrer anderer zu sein. Darin ist offenbar eine ganz andere *αὐτάρκεια* zu finden, als die von Protagoras für jeden Einzelnen postulierte. Schon dies Verfahren zeigt, dafs die Menschen weit davon entfernt sind, dem protagoreischen Grundsatze beizustimmen; im Gegenteil, sie unterscheiden zwischen Weisheit und Unweisheit und betrachten in dieser Unterscheidung Weisheit als Erkenntnis der Wahrheit, Unweisheit als Verfallen in Irrtum. Diese Unterscheidung weist aber auch auf ihr kritisches Vermögen hin, demzufolge sie sich bei jedem einzelnen Urteile fragen können, ob es wahr oder falsch sei. Wer steht denn aber dafür ein, dafs nicht gar viele die entgegengesetzte erkenntnistheoretische Ansicht, wie Protagoras, hegen und demgemäfs denken, dafs n i c h t jeder Mensch das Mafs der Wahrheit ist? Protagoras selbst mufs seinem Grundsatze gemäfs diesem Urteile die Richtigkeit zugeben; er mufs gestehen, dafs sein Satz, wenn ihn niemand dächte, auch für niemand wahr wäre. Es ist seltsam, aber eine richtige Konsequenz, dafs der Sophist so gezwungen wird, die der seinigen geradezu entgegengesetzte Ansicht ebenfalls für richtig und durchaus begründet anzuerkennen. Dadurch, dafs er das Werk, an dessen Spitze sein erkenntnistheoretischer Hauptsatz steht, *Ἀλήθεια* betitelte, hatte er doch offenbar dasselbe als eine Richtschnur für das philosophische Denken bezeichnen wollen, hatte also damit anerkannt, dafs es, neben irrtümlichen, für das Denken auch wahre, eine Norm enthaltende Sätze giebt [4]). Aber den Zweck seines Werkes hebt er ebenso

[1]) 167 d.

[2]) cf. Peipers 470.

[3]) 169 d: *αὐτάρκης ἕκαστος εἰς φρόνησιν*.

[4]) cf. Peipers 474.

auf wie den Grundsatz, den es an der Spitze trägt, und zwar gerade durch diesen Grundsatz selbst, der sich gegen sich selber wendet. Die „Wahrheit" des Protagoras darf also weder den anderen, noch dem Protagoras selbst für wahr gelten [1]).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs diese Argumentation die These des Protagoras völlig umwirft [2]). Ihr zu entgehen, hätte es nur eine Möglichkeit gegeben, die nämlich, den Unterschied von richtigen und unrichtigen, von wahren und falschen Urteilen überhaupt für illusorisch zu erklären; der Sophist hätte seinen eigenen Satz und jeden anderen, der ein diesem kontradiktorisch entgegengesetztes Urteil enthielte, für unbedingt zulässig, ja für völlig unantastbar erklären — er hätte mit einem Worte das logische Grundgesetz des Widerspruchs leugnen müssen. Dann aber wäre jeder Disput sinnlos, dann wäre auch der Unterschied von Behauptung und Urteil hinfällig, und Platon hätte sich mit Fug und Recht über Protagoras noch schroffer äufsern können, als er es, wie wir sahen, über die Atomisten und Materialisten gethan.

„Es ist also, wie Protagoras selbst wird zugestehen müssen, weder der Hund noch der erste beste Mensch ein Mafs auch nur einer einzigen Sache, die er nicht gelernt hat" [3]). Hiermit leitet Platon zu einem zweiten in seinem Sinne gültigen und entscheidenden Argumente gegen die protagoreische Lehre über, indem er nun auch den Ausweg indirekt beleuchtet, den jener in seiner Verteidigungsrede dadurch eingeschlagen hatte, dafs er einen Unterschied nur zwischen besseren und schlechteren, also nützlicheren und weniger nützlichen, Vorstellungen annehmen wollte. Hatte er Protagoras auf Grund der allgemeinen Überzeugung der Menschen, der sich jener selbst nicht entziehen konnte, Widersprüche nachgewiesen, so fragte es sich noch, ob die allgemeine Überzeugung von der Möglichkeit wahrer Urteile philosophisch begründet sei [4]).

Wahrnehmungsurteile wie warm, kalt, trocken, süfs geben allerdings einen individuellen Zustand kund und sind für jeden richtig und wahr. Aber es giebt auch Aussagen — und Protagoras erkennt dies selbst in seiner Reflexion auf das Nützliche an — die einem realen Gebiete angehören, das über die blofse Wahrnehmung, welche immer nur den gegenwärtigen Moment ergreift, hinausgeht. Hier ist nur der kompetent, welcher das Gebiet, wie es vorher hiefs, gelernt hat. Es zeigt sich dies am einfachsten bei der Medizin. Kein Mensch bezweifelt, dafs nicht jedes Weiblein, Knäblein oder Stück Vieh sich selbst zu heilen imstande ist, sondern dafs da nur der Arzt helfen und raten kann. Das kann auch auf die politischen Verhältnisse angewendet werden. Soll auch zugegeben werden — Platon macht hier einstweilen dem Protagoras und [5]) „den vielen anderen, die nicht einmal die äufserste Konsequenz aus dessen Satze ziehen", diese Konzession, die er später ausdrücklich zurücknimmt — dafs die Begriffe gerecht und unrecht, fromm und unfromm wesenlos seien [6]), dafs sie also nur dann Wahrheit haben, wenn und solange sie als Wahrheit angenommen werden, soll also zugegeben werden, dafs in solchen Fragen jede gesetzliche Bestimmung, welche die Staatsgewalt als rechtsgültig aufzustellen beliebt, *eo ipso* auch das Recht ist, so bleibt doch noch das Gebiet des Zuträglichen (τὸ ξυμφέρον) und Nichtzuträglichen, oder allgemein das Gebiet des zukünftigen Zustandes [7]), übrig. Müfsten wir alle Erkenntnis von der Empfindung ableiten, so liefse sich über die Zukunft nichts aussagen, da ja die Empfindung immer nur an dem gegenwärtigen Momente haftet. Es mufs also ein Wissen von der Zukunft gar nicht möglich sein, oder aber die Empfindung ist nicht Quelle alles Wissens. Dafs es nun ein Wissen von der Zukunft giebt und dafs gerade in der

[1]) 171c.
[2]) cf. Peipers 472.
[3]) οὗ ἂν μὴ μάθῃ 171 c.
[4]) cf. Peipers p. 475.
[5]) 172 b.
[6]) 172 b: ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον.
[7]) 178 a.

Beurteilung zukünftiger Zustände ein Ratgeber vor dem anderen, eine Meinung vor der anderen sich auszeichnet, zeigt Platon jetzt, indem er seine Betrachtungen an diejenigen Künste anknüpft, welche eine umsichtige Regelung des öffentlichen wie des privaten Lebens bezwecken.

Jeder Staat hat bei seiner Gesetzgebung das Gute als Ziel im Auge und giebt die Gesetze so, wie sie nach seinem Meinen und Können die nützlichsten sind. Aber es ist dabei ein Irrtum nicht ausgeschlossen; nicht alle Ratschläge, die einer Volksversammlung erteilt werden, sind gleich richtig, und nicht jeder Volksbeschlufs, der eine vermeintlich heilsame Mafsregel beschliefst, erweist sich auch als wirklich richtig und heilsam. Der eine Staat fafst Beschlüsse, die ihm wirklich nützen, ein anderer solche, die ihn ins Verderben stürzen. Hier mufs jeder anerkennen, dafs ein Unterschied der Urteile hinsichtlich der Wahrheit besteht und dafs das richtige Urteil auf der Einsicht des sachverständigen Kenners beruht. Das Kriterium für zukünftige Ereignisse trägt also keineswegs der einzelne Mensch in seinem Innern [1]). Die gegenwärtige Empfindung läfst allerdings dem einen warm erscheinen und sein, was dem anderen kalt erscheint und ist; ob aber bei einem Kranken Fieberhitze oder Fieberfrost eintreten wird, darüber mufs das Urteil dem sachverständigen Arzte überlassen werden, und nach dessen Urteile wird der Verlauf sich gestalten. Denn die Annahme, für den Laien werde Fieberhitze, für den Arzt aber das Gegenteil eintreten, wäre doch gar zu absurd. Über die Güte des zu erwartenden Weines urteilt der Winzer besser als der Zitherspieler, über zu erwartende Wohl- oder Mifsklänge der Musiker besser und richtiger als der Turnlehrer, und der Koch kann jedenfalls über den zu erwartenden Wohlgeschmack besser urteilen als der Gastgeber. Alle diese Künste bergen ja die Fähigkeit in sich, aus gegenwärtigen Ursachen zukünftige Wirkungen zu berechnen. Und derselbe Umstand, die Erinnerung an früher gemachte Erfahrungen (ἐμπειρία) ist es, welcher den Redner befähigt zu berechnen, welcher Vorschlag den Beifall der Menge finden wird. Protagoras selbst mufste voraussetzen, wenn er die Redekunst zu lehren versprach und ein bedeutendes Honorar dafür beanspruchte, dafs er der beste Beurteiler dessen sei, was in der Zukunft geschehen werde, und dafs niemand geschickter als er sei, das zu erkennen, was zur Überredung geeignet sei. Es giebt also die Möglichkeit, das Nützliche vorauszusehen, und da sich dieses auf die Zukunft bezieht, so giebt es auch eine Wissenschaft, welche die Zukunft beurteilt [2]). Kann nun aber die blofse Empfindung über die Zukunft nicht urteilen, so giebt es also eine Wissenschaft, die nicht aus der Wahrnehmung stammt. Richtigkeit des Urteils kommt hier also allein dem Wissenden zu, und nicht jeder Mensch in seiner Vereinzelung und Unmittelbarkeit, sondern, wer weiser ist als der andere, der ist das Mafs der Dinge [3]).

Mit dieser Darlegung der unverkennbaren Verschiedenheit in der Gültigkeit der Ansichten über das Zukünftige hatte Platon den entscheidenden Schlag gegen die protagoreische Theorie gerichtet. Auch der letzte Ausweg des Sophisten, eine Verschiedenheit der Urteile nur in Bezug auf Nützlichkeit und Schädlichkeit zu statuieren, ist beseitigt. Theodoros selbst erkennt dieses an, indem er sagt [4]): „Darin offenbar wird die These am meisten gefafst, die auch schon dadurch widerlegt wurde, dafs sie die Meinung anderer gelten läfst, während diese doch offenbar den Satz keineswegs für wahr annehmen."

Die letzte Beweisführung hat Platon durch eine längere Erörterung des Unterschiedes zwischen dem wahren ideellen Philosophen und dem praktischen Staatsmanne eine Unterbrechung erleiden lassen. Wir müssen auch ihrer gedenken, wenn auch Platon selbst diese Erörterung als ein *πάρεργον* bezeichnet [5]). Denn ihre Verbindung mit dem Vorhergehenden ist keineswegs so locker, dafs man mit Bonitz behaupten dürfte, sie stehe höchstens

---

[1]) 178 c.

[2]) 178 a: (*πᾶν τὸ εἶδος,) ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν· ἔστι δέ που περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον.*

[3]) 179 b.

[4]) 179 b.

[5]) p. 177 b.

mit dem Ganzen des Dialoges im Zusammenhange, sei aber hier eine den Gedankenzusammenhang [illegible] unterbrechende „Episode,“ vielmehr hat sie auch auf den Inhalt der gerade vorliegenden Untersuchung [illegible] nahe Beziehung [1]).

An die Bemerkung nämlich, es sei eine weit verbreitete Ansicht, dafs im Gegensatze zu dem Begriffe des „Nützlichen“ die Begriffe „gerecht,“ „geziemend,“ „heilig“ durch willkürliche und blofse Tagesmeinung festgesetzt würden, schliefst sich eine leidenschaftliche Invektive gegen die Rhetoren an [2]), welche die Frage, was recht und unrecht sei, als ihr ureigenstes Gebiet ansähen.

Die Rhetoren sind Menschen von ruhelosem, knechtischem Sinne, der sich dem Zwange der jedesmaligen Verhältnisse anbequemt. Ihre Beschäftigung im Gerichtssaale und in der Volksversammlung bringt es mit sich, dafs sie sich zu niedrigen Schmeicheleien verstehen müssen, um den Prozefs zu gewinnen; sie sind Sklaven ihres Standes. Und diese Knechtschaft hat ihnen von Jugend auf Selbstgefühl, Geradheit und freies Wesen geraubt, sie hat sie gelehrt, auf falschen und krummen Pfaden zu wandeln, von Recht und Unrecht haben sie nur geringe Begriffe, ihr Treiben geht auf in nichtigen und vergänglichen Interessen, und um sich auf der Höhe zu erhalten, sind sie stets bereit, das wahrhaft Gute und Gerechte zu opfern, zur Lüge sogar und gegenseitigen Beeinträchtigung ihre Zuflucht zu nehmen. Haben sie es darin zu einem gewissen Grade von Geschicklichkeit gebracht, so nennen sie sich „Leute von Bildung.“ Ihnen gegenüber steht der wahre Philosoph, der wahrhaft Weise; er ist wahrhaft frei, ist aller Mühe und Not, aller Unruhe und Ungerechtigkeit des alltäglichen Lebens entronnen. Er kennt nicht den lauten Markt, noch das Gerichtsgebäude; von Gesetzen und Beschlüssen sieht und hört er nichts, politische Vereine zur Erlangung hoher Posten und wüste, nur auf Sinneskitzel berechnete Gelage sind ihm fremd; aber gerade durch seinen Verzicht auf alles dieses hat er sich seinen inneren Frieden erkauft. Nur sein Körper ist an den Staatsverband gebunden, sein Geist aber, wie Pindar sagt, „dringt allerwärts hin, der Erde Tiefen messend und ihre Flächen und über dem Himmel der Sterne Bahnen,“ und forscht überall der gesamten Beschaffenheit jedes Dinges an und für sich nach, ohne sich zu dem Naheliegenden herabzulassen. Darum wird er nicht nach dem gewöhnlichen Mafsstabe tadeln oder loben, wie es der Rhetor thut. Er kümmert sich nicht um seine Umgebung, ja, weifs oft gar nicht, ob der Nachbar ein Mensch ist oder nicht. „W a s aber Mensch ist, und was einem von Natur so beschaffenen Wesen vor anderen zu thun oder zu leiden zukommt, das untersucht er und das zu erforschen macht ihm Mühe und Not.“ Mufs er aber 'mal notgedrungen vor Gericht sich über Dinge äufsern, die vor seinen Füfsen und Augen liegen, so geht es ihm wie dem Thales, der bei seinen astronomischen Studien nach dem Himmel sah und in einen Brunnen fiel und deshalb von seiner thrakischen Magd ausgelacht wurde — er macht sich lächerlich, und man hält ihn für geistesbeschränkt. Weifs er doch von niemand etwas Böses, da er sich nicht darum kümmert; hört er einen Tyrannen preisen, so dünkt es ihn, als lobe man einen tapfer melkenden Kuhhirten. Auch irdischer Besitz und edele Abstammung, ob einer 25 Ahnen oder mehr habe, hält er für ein Nichts, da er gewohnt ist, an Raum und Zeit einen ganz anderen Mafsstab anzulegen, als die übrigen Menschen, die er deshalb für blöd- und kurzsichtig hält, weil sie es nicht verstehen, auf die Erde stets als ein Ganzes hinzuschauen. Dafür aber verlacht ihn die grofse Menge, nach deren Meinung er übermütig oder dumm ist. Aber ebenso lächerlich macht

---

[1]) Aus Bonitz III. Aufl. p. 74 Anm. 35 ersehe ich, dafs K r e i e n b ü h l, Neue Untersuchungen über den platonischen Theätetos, Luzern 1874 „sehr lebhaft“ gegen die Auffassung dieses Abschnittes als „Episode“ polemisiert. Ich habe trotz mancher Mühe die citierte Schrift nicht erhalten können. Übrigens cf. Peipers p. 482—492 und Susemihl, die genetische Entwicklung der platon. Philos. 187, 188.

[2]) Dabei aber in einer so glänzend rhetorischen Form, dafs man Ciceros Urteil über den platonischen Gorgias auch hierauf übertragen möchte: *de Orat. I § 47: Quo in libro in hoc maxime admirabar Platonem, quod mihi in oratoribus irridendis ipse esse orator summus videbatur.*

sich der Nichtphilosoph, soll er auch einmal in höhere Regionen den Geist erheben, sucht er von juridischen Streitigkeiten über Recht und Unrecht der Individuen zu einer Untersuchung über das Wesen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit überzugehen, oder von der Frage, ob ein König glücklich sei, der viel Geld besitzt, zu einer Erörterung über die Monarchie und menschliches Glück und Unglück überhaupt. Dann wird ihm, der doch vor Gericht so schlagfertig war, schwindelig in dieser Gedankensphäre, dann spielt er die Rolle des Philosophen vor Gericht, er wird verlegen und stammelt und wird ausgelacht, zwar nicht von thrakischen Mägden, aber von allen, die eine freie Bildung genossen haben. Das ist der Unterschied der beiden. Es ist der Gegensatz zwischen dem Beseligenden der Vernunfterkenntnis und dem Verwerflichen und Schädlichen der nur auf das Sinnliche gerichteten Handlung. Daher auch die Forderung, die Platon an die Philosophen stellt, die sinnliche Welt zu fliehen. Diese Flucht aber, so erklärt er weiter, besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott, und diese Verähnlichung geschieht dadurch, dafs man mit Bewufstsein gut und fromm werde. Nicht des blofsen Scheines wegen, ein wackerer Mann zu sein, mufs man der Tugend nachstreben, sondern, da Gott das gerechteste und vollkommenste Wesen ist, mufs man auch trachten, so gerecht als möglich zu werden, um ihm so ähnlich als möglich zu sein. Danach bestimmt sich die wahrhafte Tüchtigkeit des Mannes; denn die Einsicht in dieses Verhältnis erst ist wahre Weisheit und wahre Tugend, die Unkunde aber Unwissenheit und entschiedene Schlechtigkeit, der die gerechte und sichere Strafe folgen wird.

Dies der Inhalt jener berühmten „Episode;“ wir werden nun leichter erwägen können, in welchem Verhältnisse sie zur vorhergehenden Argumentation steht, und was ihr Zweck an dieser Stelle ist.

Bestände jener Unterschied wirklich, den viele auch nicht ausgesprochene Anhänger der protagoreischen Theorie statuierten [1]), dafs nur dem Begriffe des Nützlichen eine feste Bestimmtheit inhäriere, das Gerechte, Heilige und Geziemende dagegen nur Prädikate seien, die, wie es von den Wahrnehmungsurteilen nachgewiesen war, von der zufälligen Beschaffenheit des urteilenden Individuums abhingen, so würde damit ein klaffender Widerspruch zwischen den wichtigsten Vorstellungen des sittlichen Lebens gegeben sein [2]). Dieses Zugeständnis konnte Platon auch an dieser Stelle unmöglich machen, andererseits aber durfte er sich hier nicht in eine eingehende Polemik gegen diese Doktrin einlassen. Er hat dies in anderen Dialogen, namentlich im Gorgias, gethan, in welchem er den praktischen Sensualismus auf dem Gebiete der Ethik und Politik nach allen Seiten hin beleuchtet. Der Theätet hatte sein festes Ziel und seine feste Grenze, er sollte, wenigstens im ersten Teile, den theoretischen Sensualismus beleuchten und widerlegen. Dennoch mufste Platon auch hier wenigstens andeuten, wie sich der Gegensatz der idealen Vernunfterkenntnis und der sinnlichen Betrachtung, deren äufserste Spitze die blofse Wahrnehmung ist, nach der praktischen Seite gestaltet. Es wird hier so, bevor noch die Erkenntnis gefunden ist, dem forschenden Geiste in einem lebendigen Bilde das Ideal derselben entgegen gehalten, welches ihm zum Leitstern seiner Forschung dienen soll [3]). Aber auch nur in einem Bilde konnte Platon dies hier durchführen, sonst [4]) „würden immer gewaltigere Wogen anströmen und ihm den Gegenstand der eigentlichen Untersuchung wegschwemmen.“ Daher beschränkt er sich darauf, an dem Bilde des Philosophen zu zeigen, wie wahres Wissen nur in der Annäherung an das absolute Gute und Heilige und Gerechte, also an Gott, stattfinde, wie es nur ein Partizipieren an der in Gott inkarnierten festen und unvergänglichen Idee des Guten sei.

---

[1]) 172 b.

[2]) cf. Peipers 479.

[3]) cf. Susemihl p. 188.

[4]) 177 b. Ganz aus demselben Grunde lehnt Platon später eine eingehende Kritik der Theorie des Parmenides für diesen Dialog ab; 184 a: „das eben angeregte Thema ist übergrofs, so dafs es einem schmählich ergehen würde, wollte man es nebenbei (ἐν παρέργῳ) behandeln; wollte man es aber gründlich besprechen, so würde es durch seine lange Ausdehnung unsere Frage nach der Erkenntnis verdunkeln.“

Damit hat er zwar nicht nachgewiesen — das war auch hier seine Aufgabe nicht — wohl aber als seine Überzeugung gegenüber der gegnerischen Theorie hingestellt, dafs auch die Begriffe des Heiligen und Guten und Gerechten φύσει, nicht blofs νόμῳ oder θέσει, existieren. Kann demnach diese „Episode" auch wirklich als Ergänzung zu den Resultaten betrachtet werden, welche die entscheidende Kritik des protagoreischen Satzes geliefert hatte, so ist doch noch ein zweiter Gesichtspunkt zu betrachten, der für die Feststellung des Zusammenhanges wichtig zu sein scheint.

Die „Episode" scheint nämlich auf den Anfang des cap. XIII (p. 157 d) zurückzuweisen. Wie wir sahen, hatte Platon dort die Definition Theätets mit der protagoreisch-heraklitischen Bewegungstheorie identifiziert und im Anschlusse daran einige Schwierigkeiten zur Frage gebracht. Die erste Frage, die er dort aufwarf, lautete, ob es dem Theätet gefalle, dafs auch das Gute und Schöne stets werde. Theätet hatte dies bejaht, offenbar nicht ganz freudig, sondern durch seine früheren Zugeständnisse auch zu diesem gezwungen. Dort hatte Sokrates diese Konsequenz nicht weiter beachtet; er hatte sie einfach entgegen genommen, ohne *pro* oder *contra* darüber zu disputieren, und hatte sich dann zu anderen Folgerungen gewandt, der Gleichstellung der Wahrnehmungen des Kranken mit denen des Gesunden, der des Schlafenden mit denen des Wachenden, des Vernünftigen mit denen des Unvernünftigen. Hatte er dort indessen alle diese Instanzen durch den Rückzug auf die extreme Bewegungstheorie vorläufig beseitigen können, so war jetzt inzwischen die Untersuchung bedeutend vorgeschritten. Dadurch dafs er jetzt nicht den Menschen, sondern sein Wissen als Mafs der Dinge[1]) hinstellte, hatte er indirekt jene früheren im Sinne des Sophisten gemachten vorläufigen Zugeständnisse zurückgenommen und wissenschaftlich nachgewiesen, dafs jene Instanzen doch ihre volle Berechtigung haben. Der Gang der mäeutischen Methode brachte es mit sich, dafs diese Berechtigung erst jetzt erwiesen und erkannt werden konnte. Noch harrte indessen die dort aufgeworfene und keineswegs diskutierte Frage ihrer Erledigung, ob auch das Gute und das Schöne werde? Es gehört zu dem künstlerischen Plane des Dialoges, dafs wenn auch nicht alle aufgeworfenen Schwierigkeiten völlig erledigt werden, so doch ihre Lösung wenigstens angedeutet wird. Dies konnte Platon ebenfalls erst an dieser Stelle thun, nachdem die Unwissenschaftlichkeit der protagoreischen Theorie bewiesen war. Der Weise, welcher das Mafs der Dinge ist, strebt nach Verähnlichung mit Gott, Gott ist das ewige, allem Werden entrückte, feststehende Gute und Schöne, also kann dem Weisen — und auf ihn nur kommt es an — das Gute und Schöne auch niemals werden, sondern muss eine feste, ewig unverrückbare Qualität besitzen[2]). Damit ist das früher nur geduldete Zugeständnis Theätets feierlich zurückgenommen.

Demnach scheint diese sogenannte „Episode" [3]) ein integrierender Bestandteil der platonischen Argumentation zu sein, und nennt Platon selbst sie πάρεργα[4]), so ist dies wohl nur auf die im Verhältnis etwas breite und umständliche Einkleidung zu beziehen.

Gehen wir nunmehr in der Darlegung der platonischen Untersuchung weiter. Hatte Sokrates den Protagoras zu dem Geständnisse gebracht, dafs seine Behauptung eine nur einseitig wahre sei[5]), so richtet er jetzt sein Augenmerk darauf, dieses einseitig Wahre, die metaphysische Grundlage, aus welcher Protagoras seine These herleitete, zu erforschen. Es war ja noch immer zweifelhaft geblieben, ob sich die heraklitische Bewegungstheorie nicht wenigstens für einen Teil der Wahrnehmungen als Wissensbegriff verwenden lasse. Indem Platon dieses Fundament des Sensualismus untergräbt, stürzt er das ganze Lehrgebäude zusammen.

---

[1]) c. XXII u. XXIII Anf.

[2]) vgl. Göthe: „Das Sittliche ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene und angeborene schöne Natur." Gespräche mit Eckermann, Teil 3, pag. 141.

[3]) besser „Beigabe," cf. 184 a.

[4]) 177 b.

[5]) cf. Schulze p. 8.

Er leitet die Untersuchung durch eine Schilderung des Verfahrens der Herakliteer bei wissenschaftlichen Diskussionen ein. Sie stellen das inkarnierte Princip ihres Meisters dar: Bewegung und Unstätigkeit. Bei dem Thema zu bleiben, ist ihnen schlechterdings unmöglich, nicht einmal unter sich können sie einig werden infolge ihrer Theorie. Alles ist nach ihnen in Bewegung, mit der einzigen Ausnahme, dafs ihre Lehre von der ewigen Bewegung unbeweglich und feststehend sein soll. Eine Klärung dieses Widerspruches kann man von ihnen nicht erlangen, man mufs sie daher selbst als Probleme hinnehmen und danach behandeln. Im entschiedensten Gegensatze zu diesen „Bewegungsmännern" (ῥέοντες) stehen dann die „Männer des Stillstandes" (στασιῶται) mit Melissos und Parmenides an der Spitze, welche behaupten, dafs „alles nur Eins sei und unbeweglich, da ihm zur Bewegung der Raum fehle [1])."

Sokrates fafst nun Heraklits Theorie in aller Strenge auf. Soll ein Ding sich vollkommen bewegen [2]), so mufs es beide Arten des Wechsels erleiden, die es giebt, die ἀλλοίωσις (Qualitätswechsel) und die περιφορά (Ortswechsel). Würde nämlich entweder blofs räumliche Lage oder blofs Qualität in fortwährender Veränderung gedacht, so würde Ruhe und Stätigkeit neben der Veränderung statuiert, die Reinheit des Princips also getrübt [3]). Daraus folgt, da ja die Wahrnehmung in dem Zusammentreffen des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen besteht, dafs auch die doppelten Erzeugnisse des Wahrnehmungsprozesses, Eigenschaft des Objektes und die ihr gleiche Empfindung des Subjekts, vollkommen veränderlich sein müssen. In dem Augenblicke, indem sie besteht, ist daher die Wahrnehmung schon eine andere, und auch die Thätigkeiten der Sinne müssen unaufhörlich zu anderen werden, weil auch sie nur flüchtige Produkte der Wechselwirkung sind. Von einer bestimmten Farbe kann man nicht mehr reden, da sie sich schon während der Rede verändert haben mufs, Sehen ist dann so gut wie Nichtsehen, Hören wie Nichthören. Jede Empfindung ist mit der Nichtempfindung identisch. Demnach können wir weder die Qualität einer Sache durch die Rede bezeichnen, noch die Sache selbst, da sie uns ja während des Redens entflieht, und „Wissen" ist dann soviel als „Nichtwissen [4])." Begriffe von Stätigkeit wie „so" oder „nicht so" sind dann unzulässig; die Sprache hat keine Worte, um diesen Satz von der Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung zu bezeichnen. Sagen wir mit Theätet: „Wissen ist Wahrnehmung," so können wir zugleich mit Heraklit sagen: „Wissen ist nicht Wahrnehmen." Die heraklitische Lehre hebt also schon die Möglichkeit der Wahrnehmung auf, bei der vorausgesetzten Identität macht sie also auch jedes Wissen unmöglich.

Es ist also wieder das Grundgesetz alles Denkens und Erkennens, der Satz des Widerspruches, welches Platon gegen den Sensualismus ins Feld führt, indem er dessen innersten Widerspruch aufdeckt [5]). Protagoras will die wechselnde Erscheinung mit der wechselnden Meinung und Wahrnehmung beurteilen, will also einen festen Gedanken fassen auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung, die in sich nichts Festes ist; er will den ewigen Vernunftprincipien im Urteile ausweichen, um dann doch feste Urteile auf etwas zu gründen, was seiner Natur nach durchaus schwankend ist — die sinnliche Wahrnehmung für sich kann eben darum nicht Wissenschaft sein, weil die Wissenschaft etwas Feststehendes ist.

Die Abhandlung über Protagoras wie über Heraklit ist beschlossen, und Theodoros findet sich seiner Aufgabe, Rede und Antwort zu stehen, entledigt. Theätet ist dagegen der Meinung, es sei noch die Untersuchung der eleatischen Lehre, dafs alles still stehe, zur Erörterung übrig geblieben. Doch Sokrates lehnt diese Untersuchung für jetzt ab, weil die Sache zu weit führen werde und er selbst vor dem „ehrenwerten und gewaltigen" Parmenides zu viel Ehrfurcht habe, als dafs er die Prüfung seiner Lehre als Nebensache betrachten könne [6]).

---

[1]) 180 e.

[2]) 182 a: *πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται.*

[3]) cf. Peipers 509.

[4]) 182 e.

[5]) cf. Becker, das philos. System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, p. 183.

[6]) Also ein Analogon zu der in der „Episode" nur angedeuteten Lehre von der ewigen Qualität des Guten!

„Dafs Wissen Wahrnehmung sei, werden wir also wenigstens auf Grund der Bewegungstheorie [illegible] zugeben“ — mit diesen Worten wendet sich Platon jetzt zur Widerlegung der Definition des Theätet selbst. Hatte sich herausgestellt, dafs sich der Satz auf Grund der vorausgesetzten metaphysischen Grundlage nicht aufbauen lasse, so waren doch bisher immer nur einzelne Attribute der Wahrnehmung und des Wissens verglichen und geprüft worden. Noch blieb die Frage übrig, ob nicht vielleicht das gesamte Wesen der Wahrnehmung mit dem des Wissens übereinstimme[1]), ob die konstitutiven Merkmale des Wissens und der Wahrnehmung dieselben seien — eine Frage, deren Beantwortung den Ausschlag geben mufs.

In welchem Verhältnisse stehen demnach die Sinne zur Wahrnehmung? Sind sie es, die die Wahrnehmung erfassen und behalten, wie das trojanische Pferd die Hellenen, oder sind sie nur Mittel zur Wahnehmung, Werkzeuge, δι' οὗ αἰσθανόμεθα, nicht ᾧ αἰσθανόμεθα[2])? Offenbar das Letztere; sie setzen also ein Subjekt voraus, welches sich ihrer bedient. Im anderen Falle würde dem Menschen aller einheitliche Charakter genommen, er würde als ein Behälter von 5 Sinnesapparaten mit getrennten Funktionen erscheinen; denn das Auge kann nicht die Verrichtungen des Gehörs übernehmen, dieses nicht die Dienste des Tastsinnes leisten. Demnach sind die Sinne reine ὄργανα, durch welche sich die verschiedenen Wahrnehmungen auf eine einzige ἰδέα[3]) beschränken, mag man sie nun Seele oder, wie man will, bezeichnen. Die Seele ist es also, durch welche wir vermittelst der Sinne das Wahrnehmbare wahrnehmen. Aber dieses Vereinigen einzelner Empfindungen zur Einheit des Selbstbewufstseins ist nur die eine Seite der Seelenthätigkeit.

Jeder Sinn hat seine bestimmte und fest begrenzte Sphäre, das Auge sieht nur Sichtbares, das Ohr hört nur Hörbares. Aber mit jedem der einzelnen Sinne machen wir auch verschiedene Wahrnehmungen; dasselbe Auge sieht z. B. Schwarzes und Weifses, und während wir mit den Augen nur Farben, mit dem Ohre nur Töne wahrnehmen, besitzen wir dennoch die Fähigkeit, Weifses und Schwarzes und all' die verschiedenen Farben und Töne und die übrigen Wahrnehmungen mit einander zu vergleichen und unter einander zu unterscheiden. Hat nun jeder Sinn nur seine besonderen Wahrnehmungen, so kann er auch nicht imstande sein, die Wahrnehmung verschiedener Dinge mit einander zu vergleichen; das Vermögen des Urteilens durch Unterscheidung und Vergleichung mufs also in etwas anderem liegen als in den Sinnen.

Ja, wir stellen, indem wir die verschiedenen Sinneswahrnehmungen unter einander vergleichen, über die Wahrnehmungen selbst Bestimmungen auf, die wir offenbar ebenfalls der Vermittlung der Sinne nicht mehr verdanken. Hierzu gehören[4]) die Aussagen des Seins und Nichtseins, der Identität und Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit, Vielheit und der bestimmten Zahl, Geradheit und Ungeradheit, endlich auch die konkreteren Grundbegriffe Schön und Häfslich, Gut und Böse, Nützlich und Schädlich, kurz die Eigenschaften und deren Verhältnis zu einander oder das subjektiv erfafste Sein[5]) (ἀλήθεια). Das sind keine sinnlichen Qualitäten mehr, sondern ganz allgemeine Eigenschaften (κοινά), die keinem Wahrnehmungsorgane spezifisch zukommen. Sie machen ein eigentümliches Gebiet der Erkenntnis aus, welches die Seele von aller Sinnenthätigkeit unabhängig durch selbständige Thätigkeit beherrscht[6]). Indem die Seele das Vorhandensein und das Verhältnis dieser Kategorieen unter einander vermittelst des Urteils und des zusammenfassenden Schlusses erforscht, erhebt sie sich in dreifacher Weise über die blofs sinnliche Wahrnehmung[7]); sie vergegenwärtigt

---

[1]) cf. Peipers p. 250.
[2]) 184 c.
[3]) 184 d.
[4]) 185 d, 186 a; vgl. dazu Steinhart p. 65, 66.
[5]) cf. Wohlrab, Ausgabe vom Theätet, zu p. 186 c.
[6]) 185 a: *αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.* cf. Schulze p. 9, Steinhart p. 66.
[7]) 186 a.

sich das Vergangene durch die Kraft des Gedächtnisses, sie betrachtet unmittelbar das Gegenwärtige und sie schliefst auf das Zukünftige, indem sie sich ein empirisches Urteil über das Nützliche oder Schädliche bildet.

Demnach giebt es nicht allein Erkenntnisse, die über der sinnlichen Wahrnehmung in der Seele liegen, sondern die Wahrnehmung, für sich betrachtet, geht auch der Wahrheit verlustig. Alle sinnlichen Eindrücke haben die Tiere und Menschen gemeinsam, aber erst durch die Betrachtung der Sinneseindrücke kann der Mensch das objektive Sein (οὐσία) erkennen. Wo aber die οὐσία nicht erkannt wird[1]), wird auch die wahre Beschaffenheit (ἀλήθεια), da die Wahrheit das charakteristische Merkmal des Seins ist, nicht erfafst werden, und wer die Wahrheit nicht begreift, kann kein Wissen besitzen. Daraus folgt, dafs in den Sinneseindrücken, welche ja nie das Sein erfassen, das Wissen nicht besteht, sondern in der Betrachtung derselben und in dem zusammenfassenden Schlusse daraus[2]); denn nur da ist es ja möglich, Sein und Wahrheit zu erfassen.

So ist denn die Aufgabe gelöst. Wissen und Wahrnehmen[3]) sind in ihren konstitutiven Merkmalen grundverschieden, weil sie grundverschiedenen Richtungen der seelischen Thätigkeit angehören. Wahrnehmen ist also nicht Wissen, nicht Erkennen.

„Doch nicht deshalb begannen wir unser Gespräch, fährt Sokrates fort, um zu finden, was Erkenntnis nicht ist, sondern was sie ist.“ Immerhin aber hat das Gespräch ein positives Resultat ergeben, auf dem sich der Dialog weiter fortbaut; wir wissen jetzt, dafs das Wissen in der Seele liegt, in der Bezeichnung jenes Zustandes, wo die Seele ohne Hülfe der sinnlichen Wahrnehmung überlegt und entscheidet, im δοξάζειν.

Die Lehre des Protagoras ist als einseitig zurückgewiesen[4]); der Sophist hat nur insofern recht, als die Wahrnehmung allerdings die Erscheinungen der Dinge umfafst, jedoch nur relativ, vom Standpunkte des Wahrnehmenden aus; sie ist aber nicht imstande, das Dasein der Objekte und deren Wahrheit zu erkennen.

---

[1]) 186 c.
[2]) 186 d.
[3]) cf. Peipers 253.
[4]) cf. Schulze p. 9.

